

이항로의 인물성동이론 해석 고찰

안 유 경*

- I. 서론
- II. 화서 이항로의 人物性同異
 - 1. 사람의 성과 사물의 성은 같기도 하고 다르기도 하다
 - 2. 호론과 낙론에 대한 비판
- III. 화서 이항로의 聖凡心同異
 - 1. 사물에도 오상이 있다
 - 2. 성인의 심과 범인의 심은 같기도 하고 다르기도 하다
- IV. 결론

국문초록

본 논문은 화서(이항로, 1792~1868)의 인물성동이론에 대한 해석을 고찰한 것이다. 화서는 호락논쟁에 대해 어느 한쪽에 치우침이 없는 종합적·절충적 자세를 취한다. 예컨대 호론과 낙론의 주장을 동시에 인정하기도 하고, 또한 호론과 낙론의 주장을 동시에 비판하기도 한다.

이렇게 볼 때, 화서는 호론과 낙론에 대해 절충적 태도와 비판적 태도를 동시에 견지하고 있음을 알 수 있다. 이를 통해 호론과 낙론으로 갈렸던 논변에 대해 객관적인 입장에서 양론을 종합·절충으로써 호론과 낙

* 경북대학교 영남문화연구원 전임연구원 / ykan2008@hanmail.net

론을 모두 인정할 수 있는 논리적 기반을 확립한다. 그럼에도 리(주제)로써 심을 해석하는 그의 主理論的 경향에 근거할 때 ‘이론’보다 ‘동론’에 더 가깝다고 볼 수 있다. 리로써 말하면 사람의 성과 사물의 성이 같으며, 또한 성인의 심과 범인의 심이 같기 때문이다.

◆ 주제어 _____

화서(이항로), 인물성동이론, 호론, 낙론, 심

I. 서론

본 논문은 華西(李恒老, 1792~1868)의 인물성동이론에 대한 해석을 고찰하는데 그 목적이 있다. 인물성동이론은 ‘사람의 성과 사물의 성이 같은지 다른지’를 다루는 학설이다. 이때 사람과 사물간의 차이는 그대로 사람과 사람간의 차이 또는 사물과 사물간의 차이 등으로 세분화된다. 이로써 사람과 사람간의 차이는 ‘성인과 범인의 심이 같은지 다른지 [聖凡心同異]’ 또는 ‘미발 때에는 순선한지 선악이 있는지[未發心體純善有善惡]’의 문제로 확대된다. 통상 인물성동이론이라 하면, 이들의 내용을 모두 포함한다. 특히 동론의 경우, 성의 측면에서는 사람과 사물이 모두 본연지성을 가지고 있으므로 그 차이를 제대로 설명할 수 없기 때문에 심으로써 사람과 사물의 구별 기준을 삼는다. 이것이 바로 인물성동이론이 ‘성범심동이’와 ‘미발심체순선유선악’의 문제로 전개된 이유이기도 하다.

인물성동이론(일명 호락논쟁)은 18세기 호론과 낙론을 중심으로 전개된 이래, 각각 그 문로를 따라 반복되어 한말에까지 계속된다. 화서는 호락논쟁에 대해 어느 한쪽에 치우침이 없는 종합적·절충적 자세를 취한다. 예컨대 호론과 낙론의 주장을 동시에 인정하기도 하고, 또한 호론과 낙론의 주장을 동시에 비판하기도 한다. 이것은 화서의 이론이 호론에 부합하는 부분도 있고 낙론에 부합하는 부분도 있다는 말이기도 하다. 이러한 이유에서 배중호는 화서의 인물성동이론을 ‘절충론’으로 평가하기도 한다.¹⁾

화서는 인물성동이론에 대한 자신의 입장을 다음과 같이 설명한다.

이것은 가까운 과거 선배들의 큰 논의이다. 후배의 얇은 소견으로 어찌 감히 그 사이에 참견하여 알지도 못하면서 함부로 말하는 잘못을 다시 범하겠는가. 그러나 <선배들의 설에 대해>따르거나 따르지 않음을 신중히 하기가 어렵다고 모든 것을 아득하여 알 수 없는 영역으로 돌리고 그 강구하는 것을 금지한다면, 또한 주자가

1) 배중호, 『한국유학사』, 연세대학교출판부, 1983, 287쪽.

『근사록』의 첫머리에 「태극도설」을 게재한 뜻과 어긋날 것이다. 이 때문에 내가 두 문로의 설에 대해 함께 거두어 강구하니 ... 침잠하여 생각하며 연구한지가 또한 오래되었다.²⁾

인물성동이론은 가까운 과거 선배들이 논의하던 큰 주제이다. 후배의 얕은 소견으로 제대로 알지도 못하면서 그 논의에 참견하여 이러쿵저러쿵 함부로 말해서야 되겠는가. 그렇지만 호론을 따르든 낙론을 따르든 간에 그 논의에 대해서는 충분히 강구해야 하니, 이 때문에 호론과 낙론의 두 설에 대해 연구한지가 오래되었다. 다시 말하면, 화서는 호론과 낙론의 두 설에 대해 오래 전부터 관심을 가지고 연구해왔으며, 이를 통해 이들의 논의에 대해 나름 종합적으로 정리하고자 했음을 알 수 있다.

지금까지 화서에 대한 연구는 성리학 분야만 하더라도 일일이 열거하기 힘들 정도로 많은 연구 성과를 이루어왔다. 그의 이기론과 심성론 중에서도, 특히 主理論적 내용³⁾과 心論의 내용⁴⁾이 압도적이다. 다만 인물성동이론에 대한 연구는 아직 미흡하다. 유권종의 「화서 이항로의 인물성동이론」⁵⁾이 있으나, 성리학 전반을 다루며 그 개괄적인 내용을 소개하는 정도이다. 본문에서는 이러한 기존의 연구 성과와 구분하여 화서의 인물성동이론을 세부적으로 분석하되, 인물성동이론의 내용이 가장 집약적이고 체계적으로 정리된 「明德理氣人物性同異辨(44세)」·「人物性同異說(55세)」·「陶菴集記疑(55세)」 등의 내용을 중심으로 분석한다.

2) 『華西集』 卷20, 「人物性同異說」, “此是近古先輩大議論。後生淺見, 安敢容喙於其間, 重犯無知妄言之戒乎。然難慎從違, 一切置之茫然不可知之域, 而禁切其講究, 則亦非朱子近思錄首揭太極圖說之意。是以愚於兩門之說, 俱收并講 … 沉潛思繹, 蓋亦久矣。”

3) 황의동, 「화서 이항로의 의리론과 주리론」, 『동서철학연구』 54, 한국동서철학회, 2009. 안유경, 「이항로의 주리론적 성리학 특징 고찰」, 『퇴계학논총』 31, 영남퇴계학연구원, 2022.

4) 박성순, 「화서 이항로의 心說과 척사논리의 상관관계」, 『동양고전연구』 34, 동양고전학회 2009.

김근호, 「화서 이항로 心學의 특징과 지성사적 위상」, 『화서학논총』 6, 화서학회, 2014.

5) 이 논문은 한국사상사연구회, 『인성물성론』(한길사, 1994) 속에 수록되어 있다.

II. 화서 이항로의 人物性同異

1. 사람의 성과 사물의 성은 같기도 하고 다르기도 하다

화서는 ‘사람의 성과 사물이 성이 같은가 다른가’라는 질문에, 기질을 섞지 않고 그 리만을 말하면 같으나 기질을 섞어서 말하면 다르다, 즉 ‘같다’고 볼 수도 있고 다르다고 볼 수도 있다고 설명한다.

대개 사람과 사물이 생겨날 때에 천지의 리를 품부받아 성을 삼지 않음이 없고 천지의 기를 품부받아 형체를 삼지 않음이 없다. 리는 하나일 뿐이지만, 기는 만 가지로 다르다. 기질을 섞지 않고 다만 그 성만을 말하면 사람과 만물은 동일하나, 그 기를 함께 논하면 기는 본래 만 가지가 있으므로 리도 따라서 다르다.⁶⁾

『중용장구』의 내용처럼, “하늘이 음양·오행으로 만물을 생성함에 기로써 형체를 이루고 리가 또한 부여된다. 이에 사람과 사물이 생겨날 때에 각각 그 부여받은 리를 얻음으로 인하여 健順·五常의 덕을 삼으니 이른바 성이다.”⁷⁾ 천지 속에 유행하던 리가 형체(기)에 부여되면 성이 되니, 사람과 사물은 모두 형체(기)와 성(리)으로 구성된다. 이때 사람과 사물의 형체는 모두 음양·오행의 기로 이루어진다.

음양·오행의 기가 있으면 동시에 ‘음양·오행의 리’가 있으니, 왜냐하면 기로써 형체를 이루고 리가 또한 부여되기 때문이니, 마치 음양에는 음양의 리가 있고 오행에는 오행의 리가 있으며 만물에는 만물의 리가 있는 것과 같다. 따라서 사람과 마찬가지로, 사물도 음양·오행의 기로써 형체를 이루니 음양·오행의 리가 있지 않음이 없다. 또한 性卽理에 따르면, 오행의 리가 바로 五常의 성이 되니 사물에도 오상이 없을 수 없다. 이

6) 『華西集』 卷20, 「人物性同異說」, “蓋人物之生, 莫不稟天地之理以爲性, 莫不稟天地之氣以爲形. 理則一而已, 氣則有萬不同也. 不雜乎氣質而只言其性, 則人與萬物一也; 并論其氣, 則氣本有萬, 故理亦隨而不同也.”

7) 『中庸章句』, 第1章, “天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉. 於是, 人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”

점에 입각한 것이 바로 낙론의 주장이다. 결국 사람과 사물은 모두 오상(본연지성)을 가지니, 사람의 성과 사물의 성이 같다.

또한 리는 하나일 뿐이지만 기는 천차만별로 다르니, 음양·오행의 기로써 형체를 이루는 과정에서 수·화·목·금·토 오행의 다양한 결합으로 천차만별한 모습이 생겨난다. 또한 리가 형체(기)에 부여된 것이 성이니 리가 기 속에 내재하여 성이 되면, 이때 성은 기의 영향(구속)을 받지 않을 수 없는데, 왜냐하면 리는 약하고 기는 강한 성질 때문이다.⁸⁾ 이로써 기의 淸濁粹駁에 따라 성도 달라지니, 마치 기가 맑으면 성도 온전하지만 기가 탁하면 탁한 기에 가려져서 성도 온전하지 못하다는 것과 같다. 이 점에 입각한 것이 바로 호론의 주장이다. 성이란 어디까지나 기질 속에 내재된 이후를 말하니, 사람의 성과 사물의 성을 막론하고 반드시 기질과 함께 있다. 기질과 함께 성을 말하면, 기질의 차이에 따라 성이 달라지니, 사람의 성과 사물의 성이 다르다.

이상의 것은 모두 성리학의 기본 내용이지만, 어느 부분에 입각하느냐에 따라 낙론(동론)과 호론(이론)으로 갈라진다. 낙론처럼 “기질을 섞지 않고 다만 그 성만을 말하면” 사람의 성과 사물의 성은 같으며, 이때의 성은 본연지성이다. 반면 호론처럼 “그 기를 함께 논하면” 기가 본래 천차만별하므로 성도 따라서 다르며, 이때의 성은 기질지성이다.

이렇게 볼 때, 낙론은 본연지성을 성으로 해석함으로써 사람의 성과 사물의 성이 같다는 것이고, 호론은 기질지성을 성으로 해석함으로써 사람의 성과 사물의 성이 다르다는 것이니, 결국 낙론과 호론의 분기점은 ‘무엇을 성으로 보느냐’ 즉 본연지성을 성으로 볼 것인지 아니면 기질지성을 성으로 볼 것인지의 차이에 따른 것이라 할 수 있다.

먼저 화서는 사람의 성과 사물의 성이 모두 ‘같다’는 이유를 다음과

8) 주자는 리와 기의 관계를 理弱氣強으로 표현한다. “기가 비록 리에 의해 생겨난 것이나, 이미 생겨 나왔으면 리는 그것에 관여하지 못한다. 마치 이 리가 기에 깃들어있는 것과 같이 일용간의 작용은 모두 이 기로 말미암으니, 다만 기는 강하고 리는 약할 뿐이다.”[『朱子語類』卷4, “氣雖是理之所生, 然既生出, 則理管他不得. 如這理寓於氣了, 日用間運用, 都由這箇氣, 只是氣強理弱.”]

같이 논증한다.

이른바 ‘같다’는 것은 사람과 사물, 동과 정(靜)의 구분 없이 본래 저절로 원만하고 충족하여 ‘이것은 부족하고 저것은 남는다’고 말할 수 없다. 무엇으로 그것을 증명하는가. 동정은 자리가 같지 않으나 태극은 동일하니, 어찌 ‘정은 있고 동은 없다’고 말하겠는가. 남녀는 몸은 같지 않지만 태극은 동일하니, 어찌 ‘남자는 남고 여자는 부족하다’고 말하겠는가. 만물은 형체가 다르나 태극은 동일하니, 어찌 ‘어느 사물은 온전하고 어느 사물은 치우치다’고 말하겠는가. … 이것이 반드시 같다는 증거이다.⁹⁾

사람과 사물은 모두 동일한 리(태극)를 가지고 있으니 “사물은 부족하고 사람은 남는다”고 말할 수 없다. 예컨대 동과 정은 한번 움직이고 한번 고요하여[一動一靜] 비록 그 자리가 다르지만, 동에도 리가 있고 정에도 리가 있으니 “정은 있고 동은 없다”고 말할 수 없다. 또한 남녀는 비록 남자는 굳세고 여자는 부드러워 그 몸이 다르지만, 남자에도 리가 있고 여자에도 리가 있어 그 리는 모두 동일하니 “남자는 남고 여자는 부족하다”고 말할 수 없다.

이처럼 사람과 사물은 모두 비록 형체가 다르지만 그 리는 동일하니 ‘어떤 사물은 온전하고 어떤 사물은 치우치다’고 말할 수 없다. 즉 호론처럼 사람의 성은 온전하고 사물의 성은 치우친 것이 아니라는 말이다. 이에 화서는 “사람의 성과 사물의 성의 같고 다른 논변은 많은 말이 필요 없다. … 성은 본래 남거나 부족함이 있는 물건이 아니다”¹⁰⁾ 즉 사람의 성과 사물의 성을 막론하고 그 성이 같다고 강조한다.

이것이 바로 화서가 사람의 성과 사물의 성이 모두 같다고 논증하는 이론적 근거이다. 엄밀하게 말하면, 이때는 성이 아니라 ‘리’라고 해야

9) 『華西集』卷20, 「人物性同異說」, “所謂同者, 無分人與物動與靜, 本自圓滿充足, 無此欠彼饒之可言. 何以明之. 動靜不同位, 而同一太極, 何嘗言靜有而動無耶. 男女不同體, 而同一太極, 何嘗言男饒而女乏耶. 萬物不同形, 而同一太極, 何嘗言某物全而某物偏耶. … 此則皆必同之證也.”

10) 『華西集』卷15, 「溪上隨錄(2)」, “人物性同異之辨, 不須多言. … 性本非有餘不足之物也.”

한다. 호론 역시 기를 겸하지 않고 리만을 말할 때는 사람의 성과 사물의 성이 동일하다는 것을 인정한다.

이어서 화서는 사람의 성과 사물의 성이 모두 ‘다르다’는 이유를 다음과 같이 논증한다.

이른바 ‘다르다’는 것은 ‘기와 떨어지지 않는다’는 것에서 말할 뿐이다. 음양으로 말하면 음의 고요함과 양의 움직임이 다르고, 천지로 말하면 하늘의 강건함과 땅의 유순함이 다르며, 오행으로 말하면 火의 올라감과 水의 내려옴과 金은 건조함과 木의 습함이 다르며, 남녀로 말하면 남자의 굳셈과 여자의 부드러움이 다르며, 사람과 사물로 말하면 사람의 통함과 사물의 막힘이 다르다. 사람도 사람마다 다르고, 사물도 사물마다 다르며, 일마다 다르고, 말마다 다르다. … 이것이 반드시 다르다는 증거이다.¹¹⁾

사람의 성과 사물의 성이 다른 것은 ‘기와 떨어지지 않는다’ 즉 기를 겸하여 말한 것이다. 기를 겸하여 말하면, 기의 차이에 따라 그 성도 다르다. 예컨대 음양으로 말하면 음은 고요하고 양은 움직이니 음과 양의 성이 다르며, 천지로 말하면 하늘은 강건하고 땅은 유순하니 하늘과 땅의 성이 다르며, 오행으로 말하면 火는 위로 타오르고 水는 아래로 흐르며 金은 건조하고 木은 습하니 화·수·금·목의 성이 다르며, 남자는 굳세고 여자는 부드러우니 남자와 여자의 성이 다르며, 사람은 통하고 사물은 막히니 사람과 사물의 성이 다르다.

게다가 음과 양, 하늘과 땅, 화·수·금·목, 남자와 여자, 사람과 사물이 서로 다를 뿐만 아니라, 사람 가운데도 지혜로운 자와 어리석은 자가 다르고, 사물 가운데도 저마다 다르며, 또한 일마다 다르고, 말마다 다르니, 말 그대로 천차만별하다. 엄밀하게 말하면, 리가 기 속에 내재하여 성이 되니, 이때에 비로소 성이라 말할 수 있으며, 이때의 성은 기질과 함께

11) 같은 곳, “所謂異者, 從其不離乎氣者而言耳. 以言乎陰陽, 則陰靜陽動不同; 以言乎天地, 則天健地順不同; 以言乎五行, 則火上水下金燥木濕不同; 以言乎男女, 則男剛女柔不同; 以言乎人物, 則人通物塞不同. 人則人人不同, 物則物物不同, 事事不同, 言言不同. … 此則必不同之證也.”

있으므로 기질에 따라 성 역시 천차만별로 다르니, 이것이 바로 화서가 사람의 성과 사물의 성이 모두 다르다고 논증하는 이론적 근거이다.

이러한 이유에서 화서는 사람의 성과 사물의 성이 ‘같다’는 측면과 ‘다르다’는 측면을 동시에 제시한다.

이 때문에 주자는 “떨어지지도 않고 섞이지도 않는다”라고 말하고, 또 “같은 속에 그 다름을 알고 다름 속에 그 같음을 안다”고 말한다. 이는 실제로 千古의 성을 말하고 리를 말한 한 마디의 斷案이다. 배우는 자는 다만 마땅히 이 가르침을 독실하게 믿고 마음을 가라앉혀 깊이 탐색해야 한다.¹²⁾

사람의 성과 사물의 성은 ‘같다’고 볼 수도 있고 ‘다르다’고 볼 수도 있으니, 기와 섞이지 않고 오직 리만을 말하면 ‘같지만’ 기와 섞여서 함께 말하면 ‘다르다.’ 주자는 이것을 “떨어지지도 않고[不相離] 섞이지도 않는다[不相雜]”는 말로써 설명하니, 즉 떨어지지도 않으므로 기와 함께 말하니 ‘다르지만’ 섞이지도 않으므로 오직 리만을 말하니 ‘같다.’

또한 주자는 “같은 속에 그 다름을 알고 다름 속에 그 같음을 안다”는 말로써 설명하니, 같다는 관점에서 리만 말하고 기를 말하지 않거나 다르다는 관점에서 기만 말하고 리를 말하지 않으면 안 된다. 예컨대 ‘리만 말하고 기를 말하지 않으면’ 천차만별한 현상의 차이를 알지 못하며, 또한 ‘기만 말하고 리를 말하지 않으면’ 그 본원이 같음을 알지 못한다. 그러므로 리와 기를 합쳐서 보기도 하고(불상리) 나누어서 보기도 하는(불상잡) 두 관점을 동시에 파악할 수 있어야 한다. 이것이 바로 천년동안 전해지는 성과 리에 대한 요지이다.

이 때문에 주자는 “같은 가운데 그 다른 점을 알고, 다른 가운데 그 같은 점을 안 다음에 성현의 말을 반복해서 완전하게 이해한다면 전혀 막힘이 없다. 만약 한쪽에만 의거하여 각각 도리를 말한다면, 서로 배치되어 죽을 때까지 간격이 벌어져 다시는 서로 통할 때가 없다”¹³⁾라고

12) 『華西集』卷20, 「人物性同異說」, “是以朱子曰, 不離不雜. 又曰, 同中識其異, 異中識其同. 此實千古說性說理之片言斷案也. 學者只當篤信此訓, 而潛心玩索.”

강조한다. 양측을 종합해서 보지 않고 한쪽에서만 말한다면, 예컨대 리만을 말하거나(같다) 기만을 말한다면(다르다) 죽을 때까지 통할 수 없다. 이것은 각각 한쪽에 치우쳐 있는 호론과 낙론에 대한 비판에 다르지 않다.

2. 호론과 낙론에 대한 비판

화서는 호론과 낙론을 종합하는 입장에서 이들을 동시에 비판한다.

만약 “사람은 다섯 가지를 품수했으나 사물은 하나만을 품수했다”라고 말한다면, 주자(주돈이)의 「태극도」를 설명할 수 없다. 만약 오로지 그 같음만을 가리키고 그 다름을 소홀히 한다면, 맹자의 사람과 소의 분별은 시행될 수 없다. 만약 홀로 그 다름만을 행하고 그 같음을 막는다면, 장자(장제) 「정완」의 가르침을 이해할 수 없다. 만약 “고요할 때에는 본래 같으나 발하면 이에 비로소 다르다”고 말한다면, 정자의 ‘체용설’은 시행될 수 없다. 그러므로 “섞지 않으면 같고 떨어지지 않으면 다르다”고 말한 것이다. 오직 이와 같은 다음에야 주자가 여러 성현을 계승하고 백가를 절충했음을 알 수 있다.¹⁴⁾

①만약 “사람은 다섯 가지를 품수했으나 사물은 하나만을 품수했다”, 즉 호론처럼 사람은 오상을 가지고 있으나 사물은 오상을 가지지 못한다면, 주돈이의 「태극도」를 설명할 수 없다. 주돈이의 「태극도」에 따르면, 무극이태극(태극)이 동정하여 음양으로 나누어지고, 음양이 변화하여 수·화·목·금·토의 오행이 생겨나며, 오행이 결합하여 남녀(사람)와 만물이 생겨난다.¹⁵⁾ 「태극도」에는 음양·오행·남녀·만물에 태극(리)이 동일하게 내

13) 『朱熹集』卷61, 「答嚴時亨」, “更須詳味, 於中識其所異, 異中見其所同, 然後聖賢之言通貫反覆, 都不相礙. 若只據一偏, 各說道理, 則互相逃閃, 終身間隔, 無復曾通之時矣.”

14) 『華西集』卷20, 「人物性同異說」, “若曰人稟其五, 物稟其一, 則周子太極之圖說不去矣. 若單指其同, 忽畧其異, 則孟子人牛之辨行不去矣. 若孤行其異, 阻遮其同, 則張子訂頑之訓解不去矣. 若曰靜則本同, 發乃始異, 則程子體用之說行不去矣. 故曰不雜則同, 不離則異. 唯如此然後, 知朱子統承羣聖, 折衷百家也.”

재되어 있음은 ○로써 설명한다. 무극이태극에도 ○, 음양에도 ○, 오행에도 ○, 남녀에도 ○, 만물에도 ○로 나타내니, 이것은 태극(리)이 음양·오행·남녀·만물 속에 동일하게 내재되어 있다는 뜻이다. 이렇게 볼 때, 사람과 사물 모두 동일하게 리를 가지고 있으니, 호론의 주장처럼 ‘사람은 오상을 가지고 있으나 사물에는 오상이 없다’고 말한다면, 이것은 「태극도」의 내용과 맞지 않다.

②또 만약 “오로지 그 같음만을 가리키고 그 다름을 소홀히 한다” 즉 낙론처럼 사람과 사물이 모두 동일한 리를 가지고 있음을 말하고 성이 다름을 말하지 않는다면, 맹자의 말처럼 “개의 성이 소의 성과 같고, 소의 성이 사람의 성과 같은가.”¹⁶⁾ 즉 개·소·사람의 성이 다르니, 맹자의 사람과 소의 분별은 통용될 수 없다. 이렇게 볼 때, 낙론의 주장은 맹자의 말과 맞지 않다.

③또 만약 “홀로 그 다름을 행하고 그 같음을 막는다” 즉 호론처럼 사람의 성과 사물의 성이 다르다고 말한다면, 「서명」의 내용과 맞지 않다. 여기에서 「정완」은 「서명」을 말한다.¹⁷⁾ 장재의 「서명」에 따르면, “건은 아버지라 부르고 곤은 어머니라 부른다. 나는 여기서 아득하게 작지만, <천지와 함께>혼연히 그 가운데에 있다. … 백성은 나의 동포이고 만물은 나와 함께 하는 것들이다. … 나이 많은 어른을 모실 때에는 자기 어른을 모시듯이 모시고, 외롭고 약한 사람을 돌볼 때에는 자기 아이를 사랑하듯이 사랑한다. … 무릇 천하의 늙어서 허리 굽은 사람(꼭추), 몸이 상한 사람(불구자), 형제 없는 사람(외아들), 자식 없는 사람(독고인), 아내 없는 사람(홀아비), 남편 없는 사람(과부) 등은 모두 나의 형

15) 『周子全書』卷1, 「太極圖說」, “無極而太極, 太極動而生陽, 動極而靜, 靜而生陰, 靜極復動, 一動一靜, 互爲其根, 分陰分陽, 兩儀立焉. 陽變陰合, 而生水火木金土.”

16) 『孟子』, 「告子(上)」, “然則犬之性, 猶牛之性, 牛之性, 猶人之性與.”

17) 장재는 자기 서재의 양쪽 창가에 격언을 써 붙이고 동쪽에는 砒愚[어리석음을 고침]라 하고 서쪽에는 訂頑[완고함을 바로잡음]이라 했는데, 후에 정이가 글의 뜻이 너무 거창하므로 「東銘」과 「西銘」으로 고치도록 했다. 정이는 「서명」을 매우 중시했는데, 「正蒙」에 대해서는 혹독하게 비판하였으나 「서명」에 대해서는 최고의 찬사를 아끼지 않았다고 한다.

제들로 생활이 매우 곤궁하나 하소연할 곳이 없는 사람들이다.”¹⁸⁾

여기에서 ‘백성은 나의 동포이다’, ‘나이 많은 어른을 모실 때는 자기 어른을 모시듯이 모시고, 외롭고 약한 사람을 돌볼 때는 자기 아이를 사랑하듯이 사랑한다’, ‘무릇 천하의 꼽추·불구자·외아들·독고인·홀아비·과부 등은 모두 나의 형제이다’ 등의 구절은 신분이나 지위를 초월한 동포애나 형제애를 가리킨다. 이러한 동포애나 형제애는 ‘사랑’이라는 도덕원칙 안에서 사람이라면 마땅히 사랑해야 하는 보편적 사랑[理一]을 말한다. 이것은 가까운 내 부모나 내 아이부터 사랑하고 차례로 남의 부모나 남의 아이로까지 사랑해나가는 차등적 사랑[分殊]과는 분명히 구분된다. 이렇게 볼 때, 호론의 주장처럼 “홀로 그 다름만을 말하고 그 같음을 막는다면”, 즉 장재 「서명」의 가르침(이일분수)을 알지 못한 것이다.

④ 또 만약 “고요할 때에는 본래 같으나 발하면 이에 비로소 다르다.” 즉 낙론처럼 미발 때는 본연지성이므로 같으나 이발 이후에는 기질지성이므로 다르다고 말한다면, 정자의 체용설과 맞지 않다. 정자의 체용설이란 ‘體用一源, 顯微無間[본체와 작용은 근원이 하나이고, 드러남과 은미함은 틈이 없다]’, 즉 본체(은미함)와 작용(드러남)이 서로 분리되어 있는 것이 아니라, 하나로 相卽하여 있다는 뜻이다. 예컨대 “아직 천지가 있기 이전에 만물이 이미 갖추어져 있으니 이것이 ‘본체 가운데 작용이 있다’는 것이며, 천지가 이미 생겨나면 리가 또한 <그 속에> 존재하니, 이것이 ‘드러남 가운데 은미함이 있다’는 것이다.”¹⁹⁾ 본체 가운데 작용이 있고 드러남 가운데 은미함이 있는 것처럼, 이발 때에도 본연지성(리)이 갖추어져 있다. 이렇게 볼 때, 낙론처럼 미발 때의 본연지성과 이발 때의 기질지성으로 양분하면, 즉 미발 때는 본연지성이므로 그 성이 같고 이발 때는 기질지성이므로 그 성이 다르다면, 정자의 ‘체용일원 현

18) 『張載全書』卷3, 「西銘」, “乾稱父, 坤稱母. 予茲藐焉, 乃混然中處. … 民吾同胞, 物吾與也. … 尊高年所以長其長, 慈孤弱所以幼吾幼. … 凡天下疲癯殘疾惛獨鰥寡, 皆吾兄弟之顛連而無告者也.”

19) 『朱子語類』卷67, 「程子易傳」, “天地未有, 萬物已具, 此是體中有用; 天地既立, 此理亦存, 此是顯中有微.”

미무간'은 통용될 수 없다.

이들 내용에서처럼, 화서는 호론과 낙론을 동시에 비판한다. 호론처럼 '다름만 말하고 같음을 말하지 않으면' 주돈이의 「태극도」나 장재의 「서명」과 맞지 않고, 또한 낙론처럼 '같음만 말하고 다름을 말하지 않으면' 맹자의 개소·사람의 성이나 정자의 체용설과 맞지 않다. 다시 말하면, 주돈이의 「태극도」나 장재의 「서명」에 근거하면 낙론의 주장이 옳고, 맹자의 개소·사람의 성이나 정자의 체용설에 근거하면 호론의 주장이 옳다는 것이다. 이 때문에 “섞지 않으면 같고 떨어지지 않으면 다르니”, 즉 기와 섞지 않고 말하면 사람의 성과 사물의 성이 같지만, 기와 떨어지지 않고 말하면 사람의 성과 사물의 성이 다르다. 이처럼 기와 섞어서 말하기도 하고(기로써) 기와 섞지 않고서(리로써) 말하기도 하는데, 이것이 바로 주자가 여러 성현을 계승하고 백가를 절충한 뜻이다.

이어서 화서는 '기가 하나인데 어째서 그 성이 다른가'라는 질문에 다음과 같이 대답한다.

이것은 설명하기 어렵지 않다. 여기에 한 항아리의 물이 있다고 하자. 물은 하나일 뿐인데, 혹 나누어 소금에 부으면 짠물이 되고, 꿀에 부우면 단물이 되며, 附子를 끓이면 뜨거운 물이 되고, 芒硝를 끓이면 차가운 물이 된다. 물은 하나인데, 짜고 달고 뜨겁고 차가운 다름이 있는 것은 무엇 때문인가. 타는 그릇(소금·꿀·부자·망초를 가리킨다)이 다르기 때문이다. 그러므로 짠물과 단물의 쓰임이 각각 다르며, 뜨거운 물과 차가운 물의 시행이 각각 다르니, 이것이 이른바 '率性의 도'이다.²⁰⁾

리는 하나인데 그 성이 다른 것은 그것이 타고 있는 그릇(기질)이 다르기 때문이다. 예컨대 물은 하나이지만, 소금에 부우면 짠물이 되고, 꿀에 부우면 단물이 되며, 부자를 끓이면 뜨거운 물이 되고, 망초를 끓이

20) 『華西集』卷19, 「明德理氣人物性同異辨」, “此不難辨。有一甕水於此。水一而已矣。或分而注之於塩則爲鹹水, 注之於蜜則爲甘水, 煎過附子則爲熱水, 煎過芒硝則爲冷水。水則一也, 有此鹹甘熱冷之不同, 何也。所乘之器(指塩蜜附子芒硝)不同也。故鹹水甘水用各不同, 熱水冷水施各不同, 此所謂率性之道也。”

면 차가운 물이 된다. 물은 하나인데 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이 서로 다른 것은 그것이 타고 있는 그릇인 소금·꿀·부자·망초가 다르기 때문이듯이, 리는 하나이지만 사람의 성과 사물의 성이 다른 것은 그것이 타고 있는 기질이 다르기 때문이다.

이처럼 물은 하나이지만 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이 서로 다르듯이, 리는 하나이지만 사람의 성과 사물의 성이 다르다. 이때는 더 이상 리가 아니므로 ‘率性之道’ 즉 성을 따르는 것을 도라고 말한다. 이 때문에 호론은 기질을 섞은 성과 기질을 섞지 않은 리를 개념적으로 분명히 구분할 것을 강조하는데, 이것은 낙론이 性卽理에 근거하여 성과 리를 일치시켜 해석하는 것과 구분된다.

결국 리가 기질 속에 내재하면 기질에 따라 성도 다르니, 즉 이때는 더 이상 하나의 리가 아니라 기질에 따라 다른 성이 되니, 그렇다면 처음 하늘이 부여한 ‘하나의 리’는 어디에서 볼 수 있는가. 예컨대 하나의 물이 소금·꿀·부자·망초의 기질에 따라 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이 된다면, 실재하는 것은 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물일뿐이지 더 이상 하나의 물이 아니지 않는가. 마찬가지로 하나의 리가 기질에 따라 사람의 성과 사물의 성이 된다면, 실재하는 것은 사람의 성과 사물의 성일뿐이지 더 이상은 하나의 리가 아니지 않는가. 이러한 질문에 대해 화서는 다음과 대답한다.

짜고 달고 뜨겁고 차가운 것이 비록 그 타는 기질에 따라서 다르지 않을 수 없으나, 그 물은 하나이다. 그러므로 짠물과 단물을 막론하고 습한 것은 같고, 뜨거운 물과 차가운 물을 막론하고 아래로 흐르는 것은 같으니, 이것이 본연의 물이 하나인 것이다. 그러므로 그 기질의 같지 않은 속에 나아가서 그 본연의 같은 것을 따를 뿐이니, 이 때문에 본연은 비록 같으나 만나는 기는 다르지 않을 수 없어서 萬殊의 구별이 있고, 타는 기가 비록 다르지만 그 본연은 같음에 문제되지 않는다. 이것이 이른바 ‘다름 속에서 그 같음을 알고, 같음 속에서 그 다름을 안다’는 것이니, 어찌 한쪽에 엮매어서 오히려 이리저리 갈라지고 흩어져서 잘못에 빠지게 되겠는가.²¹⁾

21) 같은 곳, “鹹甘熱冷, 雖隨其所乘之氣質而不能不異, 而其水則一也. 故無論鹹水甘水而潤濕則同, 無問熱水冷水而就下則同, 此則本然之水一也. 故就其氣質不同之中, 循其

사람에는 사람의 리가 있고 사물에는 사물의 리가 있는 것처럼 이 세상의 모든 만물은 동일한 리를 부여받지만, 이러한 리가 기질 속에 내재해야 비로소 성이 된다. 성이란 기질을 통하여 비로소 그 모습이 드러나니, 기질이 없으면 결국 성도 없다. 그렇지만 리가 기질에 내재하여 성이 되는 순간부터 기질의 구속을 받는다. 누구나 똑같이 리를 부여받지만 기질의 천차만별에 따라 그 성의 내용이 다르니, 사람의 성과 사물의 성이 다르며, 또한 사람마다 다르고 사물마다 다르며 일마다 다르고 말마다 다르다. 결국 동일하게 부여된 하나의 리는 없고, 다만 기질에 따라 다른 성만 남는다.

그렇다면 ‘하나의 리’는 어디에서 볼 수 있는가. 이러한 질문에 화서는 또다시 비유로써 설명한다. 예컨대 소금·꿀·부자·망초와 같은 기질에 따라 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물로 다르지만, 그 물의 본연은 하나이다. 다시 말하면, 물의 본연이 하나이기 때문에 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물을 막론하고 모두 습하거나 아래로 흐른다. 결국 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이 다르지만 습하거나 아래로 흐르는 물의 본연은 하나이듯이, 기질에 따라 사람의 성과 사물의 성이 다르지만, 그 리의 본연은 하나라는 것이다.

여기에서 물(또는 리)이 ‘다르다’는 측면과 물이 ‘같다’는 측면이 동시에 성립함을 알 수 있다. 소금·꿀·부자·망초와 같은 기질에 따라 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이 다르지만(다르다), 습하거나 아래로 흐르는 물은 하나이다(같다). 화서는 이 두 측면을 동시에 볼 것을 강조한다. “그러므로 그 기질의 같지 않은 속에 나아가서 그 본연의 같은 것을 따를 뿐이다.” 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물처럼 그 ‘다름’ 속에 나아가서, 습하거나 아래로 흐르는 물처럼 그 ‘같음’을 보아야 한다. 앞 구절은 기질에 따라 성이 다르니 사람의 성과 사물의 성이 다르다는 호론의 주장에 해당된다면, 뒷 구절은 리의 본연이 하나이니 사람의 성과 사물의 성이 같다

本然之所同者而已矣，是以本然者雖同，而所值之氣，不能不異，而有萬殊之別，所乘之氣雖異，而其本然者則不害爲同。此所謂異中識其同，同中識其異者也，何可膠於一偏而轉見支離迷誤乎。”

는 낙론의 주장에 해당한다. 결국 소금·꿀·부자·망초의 기질에 따라 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물로 다르지만 습하거나 아래로 흐르는 물의 본연은 같으니 “타는 기는 다르지만 그 본연은 같음에 문제되지 않는다.”

이것이 바로 “다름 속에서 그 같음을 알고, 같음 속에서 그 다름을 안다”는 뜻이다. 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이 다르지만 습하거나 아래로 흐르는 물의 본연이라는 점에서는 같으며, 또한 물의 본연은 하나이지만 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물이라는 점에서는 다르다. 따라서 이 두 측면을 모두 말하지 않고 한쪽에만 엮매이면, 예컨대 짠물·단물·뜨거운 물·차가운 물의 ‘다름’만을 말하거나 또는 물의 본연이 하나라는 ‘같음’만을 말하면, 결국 이리저리 갈라지고 흩어져서 잘못에 빠진다. 이것이 바로 주자의 “그 같음 속에 다름이 있고 다름 속에 같음이 있음을 분별해야 비로소 옳다”²²⁾라는 의미이다.

이렇게 볼 때, 화서는 ‘다름’의 측면에 있는 호론과 ‘같음’의 측면에 있는 낙론이 모두 한쪽에 치우친 것으로 간주하고 있음을 알 수 있다. 다름 속에 같음이 있고 같음 속에 다름이 있으니, 호론과 낙론의 두 측면을 동시에 말해야 한다. 이것은 화서가 호론과 낙론의 두 이론을 종합·절충하고 있다는 말에 다름 아니다.

Ⅲ. 화서 이항로의 聖凡心同異

1. 사물에도 오상이 있다

호락논쟁의 주요 쟁점 중의 하나가 바로 사람처럼 ‘사물에도五常’이 있는지이다. 이때 호론과 낙론은 모두 오상의 근거로써 오행을 지목하니, 사람과 사물이 모두 오행으로 이루어지는지의 여부가 그것이다. 이에 ‘사물도 오행으로 이루어지는가’라는 질문에 화서는 다음과 같이 대

22) 『朱子語類』 卷59, “須是去分別得他同中有異, 異中有同, 始得.”

답한다.

내가 생각건대, 남녀·만물이 모두 동그라미 글자 아래에 묘합하여 있으니, 이른바 ‘묘합’이란 것은 바로 무극의 眞髓와 이오(음양오행)의 精氣가 신묘하게 결합하여 응결된 것이다. 그렇다면 리와 기가 하나라도 빠지면 묘합하여 만물을 이룰 수 없음이 분명하다. 그러나 형체를 이루어 남녀[乾男坤女]·만물의 다름이 있으면 그 기에 치우침과 온전함, 많고 적음의 차이가 있어서 리 또한 기의 치우침과 온전함, 많고 적음을 따라서 각각 하나의 성이 된다. 그러나 이른바 ‘치우치다’는 것은 음양오행의 안에서 수를 줄인 것이 아니며, ‘온전하다’는 것은 또한 음양오행의 밖에서 수를 보탠 것이 아니다. 다만 그 많고 적음의 분수에 허다한 차등이 있을 뿐이다.²³⁾

주돈이의 「태극도설」 내용처럼, 남녀와 만물은 모두 무극의 眞髓[리]와 음양오행(기)의 精氣가 신묘하게 결합하여 이루어지니, 리와 기 가운데 하나라도 빠지면 만물을 이룰 수 없다. 이때 음양오행의 기로써 형체를 이루면 리가 부여되어 성이 되니, 이로써 사람과 사물은 모두 하나의 성을 가지게 된다. 이것이 바로 주돈이의 “오행이 생겨나면 각각 그 성을 하나씩 가진다”²⁴⁾라는 뜻이다.

그렇지만 음양오행의 기로써 형체를 이룰 때에 그 기의 치우침과 온전함 또는 많고 적음에 따라 사람과 사물의 차이가 생긴다. 예컨대 호랑이와 이리는 木에 치우치고, 벌과 개미는 金에 치우치며, 승냥이와 수달은 火에 치우치는 것과 같다. 이로써 호랑이와 이리에는 仁만 있고, 벌과 개미에는 義만 있으며, 승냥이와 수달에는 禮만 있게 된다. 결국 사람과 달리, 사물은 오행이 치우치므로(그렇지만 수·화·목·금·토 다섯 가지는 모두 있다) 五常[성] 역시 온전하지 못하고 치우치게 된다. 이로써 사람에는

23) 『華西集』 卷21, 「陶菴集記疑(丙午)」, “愚按男女萬物, 皆在妙合圈字之下, 而所謂妙合, 卽無極之眞, 二五之精, 妙合而凝也. 然則理與氣闕一, 則不能妙合而成物也, 明矣. 然其成形也, 有乾男坤女萬物之不同, 則其氣有偏全多寡之異, 而理亦隨氣之偏全多寡而各爲一性. 然所謂偏者, 非減數於二五之內也; 所謂全者, 亦非加數於二五之外也. 特其多寡分數, 有許多差等也.”

24) 『周子全書』 卷1, 「太極圖說」, “五行之生也, 各一其性.”

오상이 있으나 사물에는 오상이 없으니, 이것이 호론의 주장이다.

반면 낙론은 사물도 오행의 기로써 형체를 이루므로 ‘오행의 리’로서의 오상이 있으며, 다만 性卽理에 근거하여 ‘오행의 리’를 곧장 오상으로 해석한다. 이로써 사람과 사물에는 모두 오상이 있으니, 이것이 바로 낙론의 주장이다.

화서 역시 오행이 아니면 사물을 이룰 수 없다는 입장이다. 다만 사람은 오행이 온전하고 사물은 오행이 치우친 차등이 있을 뿐이니, 예컨대 “사람과 사물이 모두 기를 받아서 생겨나는데 … 사람은 기의 바로고 통한 것을 얻은 것이고 사물은 기의 치우치고 막힌 것을 얻은 것이다.”²⁵⁾ 결국 온전한 기를 얻은 것은 사람이 되고, 치우친 기를 얻은 것은 사물이 되니 사람은 온전하고 사물은 치우친다는 말이다. 그렇지만 사물의 오행이 ‘치우치다’고 해서 “음양오행의 안에서 수를 줄인 것이 아니며” 즉 一行이 더 적은 것이 아니며, 사람의 오행이 ‘온전하다’고 해서 또한 “음양오행의 밖에서 수를 보탠 것이 아니다” 즉 一行이 더 많은 것이 아니다. 결국 사람과 사물은 모두 오행으로 이루어지지만, 다만 온전하고 치우침에 따른 차등이 있을 뿐이다.

이어서 화서는 ‘사물에도 오상이 있는지’의 질문에 다음과 같이 대답한다.

내가 생각건대, 성은 강령[綱]이고 건순오상은 조목[目]이다. 성 외에 다시 이른바 건순오상이 없으며, 건순오상 외에 다시 이른바 성이 없다. 만약 “사물은 건순오상을 가지고 있지 않다”고 한다면, 천하에는 성 외에 사물이 있는 것이다. 만약 “성에는 사람과 사물의 다른 성이 있다”고 한다면, 성은 성이 될 수 없다.²⁶⁾

먼저 화서는 성과 건순오상이 하나의 뜻임을 설명한다. 성은 전체 강령으로 말한 것이고, 건순오상은 세부 조목으로 말한 것이다. 전체를 말

25) 『朱子語類』卷4, “人物皆受是氣而生 … 人得其氣之正且通者, 物得其氣之偏且塞者.”

26) 『華西集』卷21, 「陶菴集記疑」, “愚按性綱也, 健順五常目也. 性外更無所謂健順五常, 健順五常之外, 更無所謂性矣. 若曰物不具健順五常, 則天下有性外之物矣. 若曰性有 人物不同之性, 則性不足以爲性矣.”

하면 성이라 하고, 나누어 말하면 건순·오상이라 한다. 『중용장구』에 따르면 “사람과 사물이 생겨남에 각각 부여받은 리를 얻음에 인하여 健順·五常의 덕을 삼으니, 이른바 성이다.”²⁷⁾ 주자는 성을 건순·오상으로 해석한다. ‘건’은 강건함[健]으로 『주역』 건괘인 양의 덕이고, ‘순’은 유순함[順]으로 『주역』 곤괘인 음의 덕이니, 건순은 음양의 덕을 말한다. 오상은 오행인 수·화·목·금·토의 덕이니 바로 인·의·예·지신을 말한다. 오행을 줄여서 말한 것이 음양이듯이, 오상을 줄여서 말한 것이 건순이다. 결국 건순·오상은 음양·오행의 덕으로서 그 내용이 다르지 않다. 또한 오행의 덕인 오상은 주로 자연의 운행질서인 봄[元]·여름[亨]·가을[利]·겨울[貞]과 연결시켜 인·의·예·지의 四德으로 말한다. “인·의·예·지는 성의 四德이다.”²⁸⁾ 이로써 성은 통상 인·의·예·지를 말한다. 결국 성이 바로 건순·오상이 되니, 이 때문에 화서는 “성 외에 건순·오상이 없고 건순·오상 외에 성이 없다”고 말한다.

그러나 호론처럼 “사물은 건순·오상을 가지고 있지 않다” 즉 사물에는 오상이 없다고 한다면, “천하에는 성 외에 사물이 있는 것이다” 즉 천하에는 성 없는 사물이 있는 것이다. 그러나 주자의 말처럼 “천하에는 성이 없는 사물이 없다. 이 사물이 있으면 이 성도 있고, 이 사물이 없으면 이 성도 없다.”²⁹⁾ 결국 성이 없는 사물이 없듯이, 오상이 없는 사물이 없다. 그러므로 사물에는 오상이 없다는 호론의 주장은 옳지 않다.

또한 “성에는 사람과 사물의 다른 성이 있다” 즉 사람의 성과 사물의 성이 다르다고 한다면, “성은 성이 될 수 없다” 즉 본연지성이 될 수 없고 기질에 구속되는 기질지성이 될 뿐이다. ‘사람의 성과 사물의 성이 다르다’는 것은 호론처럼 기질을 겸하여 성을 해석한다는 뜻이니, 이때의 성은 항상 기질의 구속 속에 있으므로 성의 본래 모습(본연지성)을 드러낼 수 없다. 이것이 바로 주자의 “기질지성은 다만 이 리가 기질 속에 떨어져있는 것이기 때문에 기질에 따라 저절로 하나의 성이 된다. …

27) 『中庸章句』, 第1章, “人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也.”

28) 『孟子集註』, 「盡心(上)」, “仁義禮智, 性之四德也.”

29) 『朱子語類』 卷4, “天下無無性之物. 蓋有此物, 則有此性; 無此物, 則無此性.”

만약 원래 본연지성이 없다면, 기질지성이 어디에서 나올 수 있겠는가”³⁰⁾라는 뜻이다. 결국 화서가 말하는 성은 호론처럼 기질지성을 말하는 것이 아니라, 낙론처럼 본연지성을 말한다는 것을 알 수 있다.

이처럼 화서는 낙론처럼 본연지성을 진정한 성으로 해석하니, 사람처럼 사물도 오상(본연지성)을 가지고 있으며, 다만 사물은 기가 치우치고 막혔기 때문에 그 성을 온전히 드러낼 수 없을 뿐이다. 이렇게 볼 때, 화서는 호론과 낙론을 동시에 비판하고 이 둘을 종합하려는 경향을 보이지만, 낙론처럼 사물에도 오상이 있다는 것을 인정하니, 동론에 가깝다고 할 수도 있다.

2. 성인의 심과 범인의 심은 같기도 하고 다르기도 하다

낙론처럼 사람의 성과 사물의 성이 같다(사람과 사물이 모두 오상을 가지고 있다)면, 사람과 사물의 차이는 무엇인가. 사물과 구분되는 인간의 고유성은 무엇으로 담보할 수 있는가. 이러한 문제에 직면하여 ‘성은 같으나 심이 다르다’ 즉 심으로써 사람과 사물의 구별 기준을 삼으니, 이로써 성인의 심과 범인의 심이 같은지 다른지 즉 聖凡心同異의 문제로 확대된다.

먼저 화서는 ‘성인과 범인(중인)의 심이 같은지 다른지’의 질문에 다음과 같이 대답한다.

내가 생각건대, 성인은 기질이 지극히 맑고 지극히 순수하기 때문에 심과 리가 하나이니 동정이 유행하여 리의 전체가 아님이 없다. 중인은 기질이 전부 맑고 순수하지 못하기 때문에 그 분수에 따라서 리가 그것에 의해 구속된다. 그러나 리로써 말하면 성인의 심과 중인의 심은 하나일 뿐이지만, 기로써 말하면 성인의 심과 중인의 심이 다르다.³¹⁾

30) 『朱熹集』 卷58, 「答徐子融」, “氣質之性, 只是此理墮在氣質之中, 故隨氣質而自爲一性也. … 向使元無本然之性, 則氣質之性, 從何處得來.”

31) 『華西集』 卷21, 「陶菴集記疑」, “愚按聖人氣質極清極粹, 故心與理一, 動靜流行, 莫非理之全體. 衆人氣質未盡清粹, 故隨其分數而理爲之拘. 然以理言, 則聖人之心衆人之

성인은 기질이 지극히 淸粹하기 때문에 기질에 구속되지 않아 심이 그대로 리의 전체이니 이때는 심과 리가 하나이다. 성인은 심이 곧 리의 상태이니, 공자처럼 마음이 원하는 바를 따라도 법도에 어긋나지 않는다.

중인은 기질이 완전히 淸粹하지 못하기 때문에 기질의 淸濁粹駁에 따라 “리가 그것에 의해 구속된다.” 예컨대 기질이 淸粹한 자는 리가 기질에 가려지지 않으므로 심과 리가 하나이지만, 기질이 濁駁한 자는 리가 濁駁한 기질에 가려지므로 심과 리가 하나이지 못한다. 이것은 마치 태양이 구름에 가려지면 보이지 않는 것과 같다. 그렇지만 구름을 제거하면 다시 태양이 빛나는 것처럼, 濁駁한 기질을 제거하면 심의 리가 온전히 드러난다. 이때는 심과 리가 하나인 상태이니 성인의 심과 같다. 여기에서 濁駁한 기질을 淸粹한 기질로 변화시키는 수양공부가 제거되며, 이로써 누구나 성인이 될 수 있는 이론적 기반이 마련된다.

결국 성인의 심과 범인의 심은 같다고 볼 수도 있고 다르다고 볼 수도 있으니, 리로써 말하면 성인의 심과 범인의 심이 같으나 기로써 말하면 성인의 심과 범인의 심이 다르다. 이렇게 볼 때, 화서는 ‘성범심동이’의 문제를 호론과 낙론처럼 미발과 이발로써 설명하는 것이 아니라, 리와 기로써 설명하고 있음을 알 수 있다. 이것은 낙론처럼 미발 때는 성인과 범인이 같으나 이발 때는 성인과 범인이 다르다거나 또는 호론처럼 미발 때에도 성인과 범인이 다르다는 것과 분명히 구분된다. 이것이 바로 낙론·호론과 구분되는 화서 ‘성범심동이’의 특징이라 할 수 있다.

이어서 화서는 성인과 범인의 같은 점과 다른 점을 다음과 같이 설명한다.

내가 생각건대, 성인과 범인이 같은 것은 하늘의 성을 품부받은 것이고, 다른 것은 하늘의 기를 품부받은 것이다. 이른바 ‘본심’과 이른바 ‘그 처음을 회복한다’는 것은 심이 가지고 있는 덕을 가리킨 것이며, 이른바 성인과 범인, 지혜로운 자와 어리석은 자의 구별은 심이 타고 있는 器를 가리킨 것이다.³²⁾

心一而已; 以氣言, 則聖人之心衆人之心不同.”

32) 같은 곳, “愚按聖凡之所同者, 稟於天之性也; 不同者, 稟於天之氣也. 所謂本心, 所謂

리와 기가 합쳐져서 심이 되니[心合理氣], 심에는 리적인 부분도 있고 기적인 부분도 있다. 성인과 범인이 같은 것은 하늘이 부여한 성(리)에 있고, 성인과 범인이 다른 것은 하늘이 부여한 기에 있다. 그러므로 리로써 말하면 성인과 범인이 같으나, 기로써 말하면 성인과 범인이 다르다. 本心이나 ‘그 처음(본연지성)을 회복한다’는 것은 리로써 심을 말한 것이며, 또한 ‘성인과 범인, 지혜로운 자와 어리석은 자의 구별이 있다’는 것은 기로써 심을 말한 것이다. 여기에서 ‘리로써 말한다’는 것은 심에 나아가서 리만을 가리켜서 말한 것이고, ‘기로써 말한다’는 것은 심에 나아가서 기만을 가리켜서 말한 것이다.

이처럼 심은 비록 리와 기가 함께 있지만, 리만을 가리켜서 말할 수도 있고 기만을 가리켜서 말할 수도 있다. “심은 리를 가리켜서 말한 것도 있고 기를 가리켜서 말한 것도 있으나, 심에 두 가지가 있는 것이 아니라 가리키는 것이 다를 뿐이다. 심에 나아가서 그 가리키는 것이 다르니, 비록 한 터럭의 차이를 용납하지 않지만 하나의 리와 하나의 기의 경계가 여기에서 갈라지니, 아마도 섞어서 하나로 해서는 안 된다.”³³⁾ 심은 하나이지만 무엇을 가리키느냐, 즉 심의 리를 가리키느냐 심의 기를 가리키느냐에 따라 둘로 구분된다. 리로써 심을 말한 것과 기로써 심을 말한 것의 경계가 매우 분명하니, 이 둘을 섞어서 하나로 말해서는 안 된다. ‘섞어서 하나로 말해서는 안 된다’는 것은 심의 리적인 부분과 심의 기적인 부분을 분명히 구분해야 한다는 말이며, 이것은 또한 율곡의 心是氣처럼 심을 곧장 기로서만 해석해서는 안 된다는 말에 다름 아니다. 이렇게 볼 때, 화서가 비록 심의 리적인 부분과 심의 기적인 부분을 동시에 말하지만, 그의 主理論의 경향에 근거할 때 그 요지는 심의 리를 중시하는데 있다고 할 수 있다.

더 나아가 화서는 성인과 범인의 차이를 已發 이후로 보는 낙론의 주장을 비판한다.

復其初, 指心之所具之德也; 所謂聖凡智愚之別, 指心之所乘之器也.”

33) 같은 곳, “蓋心有指理而言者, 有指氣而言者, 心非有二, 所指不同. 卽此所指之不同, 雖不容一髮之差, 而一理一氣界破於此, 恐不可混而一之也.”

만약 ‘범인이 성인과 다른 것이 다만 발용한 후에 있다’고 한다면, 『중용』은 다만 和를 이루는 한 마디를 보존하면 족할 뿐이니, 또 하필 中을 이룰 것을 말하겠는가. 다만 성찰을 말하면 족할 뿐이지, 또 하필 戒懼를 말하겠는가. 또한 학자가 마땅히 정밀히 살펴야 하는 것은 다만 무엇이 리이고 무엇이 기이며 무엇이 義이고 무엇이 利인지 같은 부류에 있을 뿐이다.³⁴⁾

낙론처럼 미발 때는 기가 用事하지 않으므로 순선무악하고 이발 때에 비로소 기가 用事하므로 선악이 있다면, 미발 때는 성인과 범인이 같고 이발 때는 성인과 범인이 다르다. ‘미발 때는 성인과 범인이 같고, 이발 때에는 성인과 범인이 다르다’고 한다면, 미발 때의 공부는 더 이상 필요치 않고 다만 이발 때의 공부 하나만 충분하다. 왜냐하면 성인은 공부가 필요하지 않기 때문이다. 주자의 말처럼 “성인은 태어날 때에 그 품수한 것이 <다른 것이 섞이지 않아> 혼연하여 기질이 청명하고 순수하여 온전히 리이니, 더 이상 수양할 필요 없이 자연히 하늘과 하나가 된다.”³⁵⁾

그렇다면 『중용』에서 和를 이루는 하나로 충분하지 “하필 中을 이룰 것을 말하겠는가” 즉 中을 이루는 것은 더 이상 필요가 없다. 또한 이발 때의 성찰공부 하나로 충분하지 “하필 戒懼를 말하겠는가” 즉 미발 때의 존양공부는 더 이상 필요가 없다. 삼가고 두려워하는 戒懼는 존양공부를 대표한다. 그렇지만 『중용』에서는 致中和를 말하여 中과 和를 동시에 이룰 것을 말하며, 또한 마음공부 역시 미발 때의 존양공부와 이발 때의 성찰공부를 동시에 강조한다.

따라서 미발 때 역시 수양공부가 필요하다. 수양공부가 필요한 것은 성인이 아니라 범인에 해당하니, 범인은 미발 때에도 中을 이루거나 존

34) 같은 곳, “若曰凡人所以異於聖人者, 只在發用之後, 則中庸只存致和一節足矣, 又何必言致中. 只言省察足矣, 又何必言戒懼耶. 且學者所當精察者, 只在於何者是理, 何者是氣, 何者是義, 何者是利之類也.”

35) 『朱子語類』卷64, “聖人之生, 其稟受渾然, 氣質清明純粹, 全是此理, 更不待修爲, 而自然與天爲一.”

양공부가 필요하니, 결국 미발 때라도 곧장 성인과 범인이 같다고 해서
는 안 된다.

이처럼 화서는 낙론처럼 미발 때에 성인의 심과 범인의 심이 같다는
것에 반대한다. 그렇다고 호론처럼 미발 때에도 기질의 영향이 없을 수
없으므로 성인의 심과 범인의 심이 다르다는 것을 인정하는 것도 아니
다. 왜냐하면 화서는 ‘聖凡心同異’의 문제를 미발과 이발이 아니라 리와
기로써 해석하니, 리로써 말하면 성인의 심과 범인의 심은 같으나 기로
써 말하면 성인의 심과 범인의 심은 다르다. 이 때문에 화서는 “학자가
정밀히 살펴야 할 것은 미발과 이발이 아니라 무엇이 리이고 무엇이 기
인지의 부류에 있을 뿐이다”라고 강조한다. 이것은 성인과 범인의 차이
를 리와 기로써 말해야 한다는 뜻이다.

또한 ‘리로써 말하면 성인과 범인이 같으나 기로써 말하면 성인과 범
인이 다르다’는 것은 “리로써 심을 말하면 본래 선할 뿐이며 기로써 심
을 말하면 선도 있고 악도 있다”³⁶⁾는 말에 다름 아니다. 이러한 관점
에서 화서는 미발의 때에도 선악이 있다는 호론을 비판한다.

비록 ‘淸濁粹駁이 있다’고 하더라도 그것이 고요하여 용사하지 않을 때에는 비
단 濁駁한 것을 악이라고 불러서는 안 될 뿐만 아니라, 또한 淸粹한 것을 선이라고
불러서도 안 된다. 가령 하늘이 맑고 땅이 탁하다면, 하늘을 가리켜 선이라 하고 땅
을 가리켜 악이라 하면 옳겠는가. 사람은 순수하고 사물이 濁駁하다면, 사람을 선
하다고 부르고 사물을 악하다고 부르면 옳겠는가.³⁷⁾

여기에서 ‘고요하여 용사하지 않을 때’는 생각이나 감정이 아직 일어
나지 않은 심의 미발 때를 말한다. 심의 미발에 대한 호론과 낙론의 해
석이 다르다. 심의 미발을 어떻게 해석할 것인지가 바로 未發心體純善有
善惡, 즉 ‘심の本체인 미발 때는 순전한가 선악이 있는가’이다. 호론은

36) 『華西集』卷21, 「陶菴集記疑」, “以理言心, 則本善而已; 以氣言心, 則有善有惡.”

37) 같은 곳, “雖曰有淸濁粹駁, 當其寂然不用事之時, 非惟不可喚濁駁爲惡, 亦不可喚淸粹
爲善. 假如天淸地濁, 則指天爲善, 指地爲惡, 可乎. 人粹物駁, 則喚人爲善, 喚物爲惡,
可乎.”

미발 때에도 기가 없을 수 없으므로 ‘미발 때에도 기의 淸濁粹駁이 있으며’, 미발 때에도 기의 淸濁粹駁이 있으므로 선악을 말할 수 있다고 주장한다. 반면 낙론은 미발 때에도 기가 없는 것은 아니지만 기가 用事하지 않으므로 ‘미발 때에는 기의 淸濁粹駁을 말할 수 없으며’, 미발 때에는 기의 淸濁粹駁을 말할 수 없으므로 순선무악하다는 주장한다.

그렇지만 화서는 호론처럼 미발 때에 비록 기의 淸濁粹駁이 있다고 하더라도, 그것을 그대로 선악으로 말해서는 안 된다는 입장이다. 예컨대 미발 때에 기가 淸粹한 것은 선이 되고 미발 때에 기가 濁駁한 것은 악이 되는 것이 아니라는 말이다. 또한 낙론처럼 미발 때는 기가 用事하지 않는다고 하더라도, 그것을 그대로 순선무악하다고 말해서는 안 된다는 입장이다. 결국 기의 淸濁粹駁이나 기의 用事 여부에 따라 선악이 결정되는 것이 아니라는 말이다. 그 이유로써 하늘은 맑은 기로 이루어졌고 땅은 탁한 기로 이루어졌지만 하늘은 선이고 땅은 악이라고 말할 수 없으며, 또한 사람은 순수한 기를 얻었고 사물은 탁한 기를 얻었지만 사람은 선하고 사물은 악하다고 말할 수 없기 때문이다. 이것은 기의 淸濁粹駁을 곧장 선악으로 말해서는 안 된다는 말이다.

그렇다면 화서가 말하는 선악이란 무엇인가.

오직 그것(심)이 발용하는 처음에 지나치거나 부족한 차이가 있어서 악으로 이름할 뿐이다. 그러나 만약 그 기질의 좋고 나쁨(선악)을 논할 것 같으면, 어찌 움직일 때는 탁한 것이 고요할 때면 탁하지 않으며, 고요할 때는 순수한 것이 움직이자마자 바로 순수하지 않는 이치가 있겠는가. 그러므로 주자가 사람의 선악을 논하여 때면 기질에 구속되고 몰육에 가려짐을 들어서 두 가지를 말한 것이다.³⁸⁾

‘오직 발용하는 처음’이란 심이 대상과 접촉하여 생각이나 감정이 일어나기 시작하는 때를 말하니, 이때는 미발과 상대하여 이발에 해당한다. 그렇지만 심이 발용한다고 하여 곧장 악이 되는 것이 아니라, 다만

38) 같은 곳, “惟其發用之始, 有過與不及之差, 而名之以惡耳. 然若論其氣質之美惡, 則豈有動而駁者, 靜便不駁, 靜而粹者, 動輒不粹之理. 故朱子論人善惡, 每每舉氣質所拘物欲所蔽而兩言之.”

심이 발용할 때에 中節하지 못하여 지나치거나 부족함이 있으면 비로소 악이 될 뿐이다.

그러므로 호론처럼 기의 淸濁粹駁으로 선악을 논할 것 같으면, 예컨대 淸粹한 기는 선이고 濁駁한 기는 악이라면, “움직일 때는 탁한 것이 고요할 때면 탁하지 않으며, 고요할 때는 순수한 것이 움직이자마자 바로 순수하지 않는다.” 즉 이발 때는 악이다가 미발 때는 선이거나, 미발 때는 선이다가 이발 때에 갑자기 악이 되니 옳지 않다. 이 때문에 주자가 사람의 선악을 논할 때는 반드시 ‘기질에 구속되고 물욕에 가려짐을 들어서’ 말한 것이다. 즉 기의 淸濁粹駁이 곧장 선악이 되는 것이 아니라, 탁한 기질에 가려져서 물욕이 생긴 뒤에 비로소 악이 된다는 뜻이다.

이 때문에 화서는 리로써 말하면 성인과 범인이 같고, 기로써 말하면 성인과 범인이 다르다는 점을 다시 강조한다.

내가 생각건대, 리와 기가 합하여 심이 된다. 그러므로 그 덕을 기와 섞지 않고 논하면, 고요하여 性이 되고 움직여서 情이 되어 일찍이 선하지 않음이 없다. 그 덕을 기와 분리하지 않고 논하면, 고요할 때에도 中과 치우침의 같지 않음이 있고 움직일 때에도 中節과 過不及의 같지 않음이 있다. 그러므로 고요할 때에도 치우침의 병폐가 없으면 그 中을 지극히 하여 그 體를 세우며, 움직일 때에도 過不及의 잘못이 없으면 그 和를 지극히 하여 그 用에 도달한다. 體에 병폐가 없는데 用에 병폐가 있는 것은 있지 않으며, 또한 用이 이르지 못하는데 體가 홀로 서는 것은 있지 않다. 그러나 형기의 치우침을 극복하여 천리의 온전함으로 미루어 확충하면, 또한 어찌 中을 이루고 和를 이루어 本善을 회복하는 길이 없겠는가.³⁹⁾

심은 리와 기가 합쳐진 것이니, 심에는 리가 있고 기가 있다. 그러므로 심을 기와 섞지 않고 <리로써> 논하면, 미발 때는 성이 되고 이발 때는 정이 되어 일찍이 선하지 않음이 없다. 이것이 바로 心統性情의 뜻이

39) 같은 곳, “愚按理與氣合而爲心. 故論其德之不雜乎氣者, 則靜而爲性, 動而爲情, 未嘗不善也. 論其德之不離乎氣者, 則其靜也有中與偏倚之不同, 其動也有中節與過不及之不同. 故其靜也, 無偏倚之病, 則極其中而立其體矣; 其動也, 無過不及之失, 則極其和而達其用矣. 未有體無病而用有病者, 亦未有用不達而體獨立者. 然克去形氣之偏, 而推擴天理之全, 則亦豈無致中致和, 復乎本善之路耶.”

다. 또한 심을 기와 분리하지 않고<기로써> 논하면, 미발 때에도 中할 때가 있고 不中[치우침]할 때가 있으며 이발 때에도 中節할 때가 있고 過不及할 때가 있다. 다시 말하면, 리로써 말하면 미발과 이발을 막론하고 선하지 않음이 없으나, 기로써 말하면 이발 때의 中節과 不中節(過不及)뿐만 아니라 미발 때에도 中과 不中이 있으니 선악이 있다. 이것은 낙론처럼 미발 때는 순선무악하다고 보는 것과 분명히 구분된다.

그러므로 기로써 말하면, 미발 때에도 선악이 없을 수 없다. 그렇지만 “고요할 때에도 치우침의 병폐가 없으면 그 中을 지극히 하여 그 體를 세우며, 움직일 때에도 過不及의 잘못이 없으면 그 和를 지극히 하여 그 用에 도달한다.” 미발 때에도 존양공부를 다하여 치우침의 잘못이 없어지면 中을 이룰 수 있고, 이발 때에도 성찰공부를 다하여 過不及의 잘못이 없어지면 和를 이룰 수 있다.

때문에 “體에 병폐가 없는데 用에 병폐가 있는 경우는 있지 않으며” 즉 이발 때의 병폐[過不及]는 미발 때의 병폐[不中]에 근원하니, 낙론처럼 미발 때는 순선하고 이발 때에 비로소 선악이 있는 것이 아니라는 말이다. 또한 “用이 이르지 못하는데 體가 홀로 서는 경우는 있지 않다.” 즉 미발 때의 본체가 서면 이발 때의 작용도 이루어지니, 호론처럼 미발 때에도 선악이 있는 것이 아니라는 말이다. 결국 미발과 이발 어느 한쪽이라도 잘못이 있어서는 안 된다는 말이다.

그러므로 미발 때의 존양공부와 이발 때의 성찰공부를 동시에 해나감으로써 “형기의 치우침을 극복하고 천리의 온전함을 확충하면” 中을 이루고 和를 이루어 本善을 회복할 수 있다. 이것이 바로 범인이 학문을 통하여 성인에 이를 수 있는 방법이며, 학문을 해야 하는 이유인 것이다. 여기에서 범인도 성인이 될 수 있는 이론적 근거가 마련된다.

IV. 결론

화서의 인물성동이론은 ‘사람의 성과 사물의 성이 같은지 다른지(인물성동이)’ 또는 ‘성인의 심과 범인의 심은 같은지 다른지(성범심동이)’의 내용을 중심으로 전개된다.

첫째, 화서는 사람의 성과 사물의 성이 같고 다름을 동시에 인정한다. 사람의 성과 사물의 성을 낙론처럼 같다고 볼 수도 있고 호론처럼 다르다고 볼 수도 있다. 이 때문에 ‘같다’고 볼 수 있는 이유를 논증하고 ‘다르다’고 볼 수 있는 이유를 논증한다.

그럼에도 화서는 ‘같음’을 주장하는 낙론과 ‘다름’을 주장하는 호론을 동시에 비판한다. 예컨대 낙론처럼 “같음만 말하고 다름을 말하지 않으면” 맹자의 개소사람의 성이나 정자의 체용설과 맞지 않으며, 또한 호론처럼 “다름만 말하고 같음을 말하지 않으면” 주돈이의 「태극도」나 장재의 「서명」과 맞지 않다. ‘다름’을 주장하는 호론과 ‘같음’을 주장하는 낙론은 모두 한쪽에 치우친 것이니 ‘같음 속에 그 다름을 알고 다름 속에 그 같음을 안다’는 인식방법을 통하여 낙론 속에서도 호론이 가능하며 호론 속에서도 낙론이 가능하다는 논리를 전개함으로써 양론의 대립적 장벽을 해소한다. 이처럼 호론과 낙론 어느 한쪽에 치우치지 않고 두 설을 종합·절충하려는 것이 바로 화서 ‘인물성동이론’의 특징이라 할 수 있다.

둘째, 화서는 성인의 심과 범인의 심이 같고 다름을 동시에 인정한다. 리로써 말하면 성인의 심과 범인의 심이 같지만, 기로써 말하면 성인의 심과 범인의 심이 다르다. 이것은 낙론처럼 미발 때는 성인과 범인이 같으나 이발 때는 성인과 범인이 다르다거나 또는 호론처럼 미발 때에도 성인과 범인이 다르다는 것과 분명히 구분된다. 또한 선악에 있어서도 심이 발용한다고 하여 곧장 악이 되는 것이 아니라, 다만 심이 발용할 때에 中節하지 못하여 過不及이 있으면 비로소 악이 될 뿐이다. 이것은 낙론처럼 미발 때에는 기가 用事하지 않으므로 순선무악하다거나 호론처럼 미발 때에도 기의 淸濁粹駁이 있으므로 선악이 있다는 것과 분명

히 구분된다. 이것이 바로 낙론·호론과 구분되는 화서 ‘성범심동이론’의 특징이라 할 수 있다.

이렇게 볼 때, 화서는 호론과 낙론에 대해 절충적 태도와 비판적 태도를 동시에 견지하고 있음을 알 수 있다. 이를 통해 호론과 낙론으로 갈렸던 논변에 대해 객관적인 입장에서 양론을 종합·절충함으로써 호론과 낙론을 모두 인정할 수 있는 논리적 기반을 확립한다. 그럼에도 리(주재)로써 심을 해석하는 그의 主理論의 경향에 근거할 때 ‘이론’보다 ‘동론’에 더 가깝다고 볼 수 있다. 리로써 말하면 사람의 성과 사물의 성이 같으며, 또한 성인의 심과 범인의 심이 같기 때문이다. 금장태의 “화서가 호락논쟁에 어느 쪽에도 기울어지지 않은 것은 단순한 절충적 입장으로 분류되기 보다는 오히려 그 사상이 도학정신의 근본을 主理論으로 파악하고 모든 분열을 근원에서 포괄할 수 있었던 것으로 이해할 수 있다”⁴⁰⁾라는 말도 이러한 의미이다.

※ 이 논문은 2023년 08월 22일에 투고 완료되어
2023년 08월 31일부터 09월 10일까지 심사위원이 심사하고,
2023년 09월 11일 편집위원회에서 게재 결정된 논문임.

40) 금장태·고광식, 『儒學近百年』, 박영사, 1986, 20쪽.

참고문헌

『華西集』, 『中庸章句』, 『朱子語類』, 『朱熹集』, 『周子全書』, 『孟子』, 『孟子集註』, 『張載全書』

배종호, 『한국유학사』, 연세대학교출판부, 1983.

금장태·고광식, 『유학근백년』, 박영사, 1986.

이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1989.

한국사상사연구회, 『인성물성론』, 한길사, 1994.

한국사상사연구회 편저, 『조선유학의 학파들』, 예문서원, 1997.

윤시순, 『한국유학사상론』, 예문서원, 1997.

한국전통문화대학교 한국철학연구소, 「조선후기 심설논쟁 화서학파(표점·해제선역)」, 학고방, 2021.

유권중, 「화서 이항로의 인물성동이론」, 『인성물성론』, 한길사, 1994.

Abstract

A study on the interpretation of inmulungdongi theory in Lee Hang-ro

An, Yoo-kyoung

This paper examines the interpretation of Hwaseo's(Lee Hang-ro, 1792~1868) theory of inmulungdongi. Hwaseo takes a comprehensive and conservative posture that does not bias either side to the Horak debate. For example, the arguments of Horon and Nakron are recognized at the same time, and the arguments of Horon and Nakron are also criticized at the same time.

From this point of view, it can be seen that Hwaseo maintains a compromise and critical attitude toward Horon and Nakron at the same time. Through this, it establishes a logical basis for recognizing both Horon and Nakon by synthesizing and compromising both theories from an objective standpoint for arguments that were divided into Horon and Nakon. Nevertheless, it can be seen that it is closer to 'same theory' than 'different theory' based on interpretation of the Juli theory. This is because a person's sung and a thing's sung are the same, and the fine person's mind and the common person's mind are the same.

keywords :

Hwaseo(Lee Hang-ro), theory of inmulungdongi, Horon, Nakron, mind

